

# ASSOCIACIÓ ESTABLE VERSUS UNIÓ SOCIAL. LA CONCEPCIÓ DE LA SOCIETAT EN NOZICK I RAWLS

ÀNGEL CASTIÑEIRA

## RESUMEN:

El siguiente trabajo compara críticamente la concepción de la sociedad en Robert Nozick y John Rawls a partir de la caracterización de la *stable association* derivada del modelo utópico libertario de Nozick y de la *social union* tal com Rawls la describe en su *A Theory of Justice*.

## SUMMARY:

This article compares critically Robert Nozick's and John Rawls's understandings of society. It starts from the characterization of the stable association derived from Nozick's utopian libertarian model and Rawls's social union as described in *A Theory of Justice*.

### 1. *La recuperació utòpica del model llibertari*

Tot constructe és sempre, per força, quelcom mancat de vida. Com en la ficció de Frankenstein, per animar-lo ens cal accedir a una font d'energia. Les apologies de l'Estat mínim fetes des de les files llibertàries han patit tradicionalment aquesta mancança. En la tradició liberal hom ha disposat generalment d'una descripció del model polític i també del marc teòric de justícia adients. I, tanmateix, la seva concepció de l'Estat no ha estat capaç de ser una font productora de lleialtat. En el cas del llibertarisme i del seu model d'Estat mínim la necessitat d'aquesta font de lleialtat es fa encara més acuciant. Sense ideals el model «neutre» d'Estat mínim no sobreviuria. És aquesta la raó per la qual Robert Nozick fa un pas més, el pas que va de la justificació teòrica de l'Estat mínim

(la idea) a la legitimació ideològica d'aquest mateix model (l'ideal). I és aquí on té cabuda quelcom habitualment menystingut per la tradició liberal que va d'Adam Smith a F. Hayek o M. Friedman i que recentment ha recuperat el corrent neoconservador: la capacitat mítica de l'atractiu utòpic, l'oblidada potència mitopolítica del capitalisme, la recuperació d'una dignitat simbòlica cedida habitualment a l'adversari<sup>1</sup>. Nozick ha estat un dels pocs que ha intentat iniciar la recuperació utòpica del model llibertari. Perquè sap que les idees necessiten anar acompanyades d'un potencial capaç d'aconseguir acceptació i recolzament.

Ara bé, com aconseguir credibilitat utòpica avui? Quin model d'utopia pot ser encara creïble? Justament perquè la utopia sembla inconsistent per impossible, Nozick intenta formular un ideal capaç de reflectir «el millor de tots els mons possibles». És a dir, un ideal que, en comptes de presentar un model inabastable de societat que inclou tots els béns socials i polítics, sigui conforme als millors principis de disseny o d'avaluació institucional, evitant-ne així eventualitats negatives<sup>2</sup>. Però

1. Vid. per exemple Peter Berger, *La revolución capitalista*, Ed. Península, Barcelona, 1989, espec. cap. 9. on constata que «El capitalisme ha estat singularment mancat de mites plausibles; en canvi, el socialisme, la seva principal alternativa sota les condicions modernes, ha estat especialment dotat de capacitat per generar mites», p. 236. Potser per aquesta raó José Rubio Carracedo considera la proposta utòpica de Nozick un intent destinat a fracassar de bell antuvi:

«Si la tradició liberal no ha conseguit suscitar mai el calor popular es deu, justament, a la seva renúncia explícita a la dimensió utòpica positiva de perseguir una reconciliació intrínseca de llibertat i igualtat, com ho fa característicament la tendència liberal-social o el socialisme. L'orientació pròpia del liberalisme és la positivitat de l'aquí i l'ara, això és, la consideració primària de l'individu concret i els seus drets. Difícilment pot formular-se utòpicament més que com utopia negativa». Vid. José Rubio Carracedo, *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 272.

Al nostre entendre, J. Rubio oblida que autors d'esquerra com T.W. Adorno han intentat caracteritzar la utopia tot esbossant-la amb formulacions negatives. El mateix autor que prologa el llibre de J. Rubio, José L. López Aranguren, ha defensat un model utòpic que, en el sentit etimològic, podríem anomenar «llibertari». Vid. J.L. Aranguren, *Utopía y libertad*, *Revista de Occidente*, ext. IX, núm. 33-34, febrer-març 1984, p. 35.

2. Potser hom podria detectar aquí una remota semblança amb la clàssica distinció feta per Karl R. Popper entre dues actituds metodològiques: el model tancat platònic, anomenat *d'enginyeria utòpica*, en oposició al model obert del propi Popper, i que anomena *enginyeria gradual*. «L'enginyeria gradual, diu Popper, haurà d'adoptar... el mètode de cercar i combatre els mals més greus i seriosos de la societat, en lloc d'encaminar tots els seus esforços vers la consecució del bé final». Vid. K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Barcelona, 1984, vol. I, p. 158. Si per a Popper el model d'enginyeria utòpica és de tendències totalitàries, per a Nozick el model únic de societat ideal (derivat del que ell anomena «mecanismes de disseny») suposa una «visió imperialista». Tanmateix, i a diferència de Popper, Nozick no pretén tant proposar un model anti-models (un model que anul·la tota pretensió de crear un Estat ideal), com si

si a més resulta que el llibertarisme reafirma la condició separada de les persones, llavors el model utòpic de Nozick haurà de fer dependre la validesa dels seus ideals d'un criteri individual. De tal manera que «el millor món possible per a tots» ha de ser en realitat plantejat com «el millor món imaginable *per a cadascú* de nosaltres». L'ideal, doncs, no és contemplat com un universal de la raó, sinó com un desideràtum particular de la imaginació (malgrat que aquesta imaginació estigui regida, segons Nozick, per una racionalitat econòmica). Això determina profundament el marc de formulació de la utopia nozickiana. En Nozick la concepció individualista de la llibertat (negativa) centrada al voltant dels drets de propietat segrega certs metaprincipis, això és, principis que tan sols defineixen les condicions formals d'una societat lliure i pluralista, però que no defineixen cap contingut específic de les estructures institucionals o de les formes de vida. Més que definir una utopia, doncs, aquests metaprincipis entreteixen un canemàs utòpic (**framework**), una veritable metautopia. En la mesura en què les condicions explicitades pels metaprincipis són satisfetes, tot contingut donat —sigui institucional o individual— és legítim<sup>3</sup>. Perquè, en efecte, del que es tracta no és de representar com a utopia un ideal de societat universalment compartit, sinó de convertir en utopia aquell model de societat que permetés el desenvolupament dels ideals particulars de cadascú<sup>4</sup>. En les seves paraules, fóra un món «que tots els habitants racionals poden deixar per qualsevol altre món (millor) que puguin imaginar» (ASU, 299, 289<sup>5</sup>). A la fi, aquest procés de canvi donaria lloc, hipotèticament, a diversos i

oferir un model pluri-models (un model que satisfà les condicions que fan possible el desenvolupament plural dels mons imaginables individualment); vid. una idea coincident sobre la utopia pluralista a Jonathan Wolff, *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 134. No obstant això, aquest marc per a la utopia inclou també *Mecanismes de filtració* (**filter devices**) que eliminen o seleccionen de les diverses pautes assajades aquelles considerades indesitjables. El mateix Nozick compararà aquests mecanismes amb el procés de filtració emprat en la metodologia científica per accedir a la veritat i que és descrit per Popper a *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 1972. Es pot detectar, doncs, un clar paral·lelisme entre, d'una banda, el concepte d'enginyeria utòpica de Popper i els mecanismes de disseny (*design devices*) de Nozick i, d'una altra, l'enginyeria gradual de Popper i els mecanismes de filtre de Nozick.

3. Albrecht Wellmer ha sabut trobar una analogia formal entre els metaprincipis de la llibertat de la concepció individualista formulada per Nozick (principis de llibertat negativa) i els metaprincipis de la llibertat de la concepció comunitarista d'Habermas (principis de la discussió racional). Vid. al respecte, A. Wellmer, **Modèles de la liberté dans le monde moderne**, *Critique*, 505-6, juny-juliol 1989, p. 506-539, espec. pàg. 522 i ss. (Hi ha versió castellana recent a C. Thiebaut, ed., *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 104-135).

estables móns possibles preferibles (= per damunt dels quals no podríem imaginar-ne cap de millor) que agruparien un conjunt de població amb voluntat de romandre-hi.

A aquest model de món Nozick l'anomena *associació estable* (**stable association**). I, per contraposició, el model contrari —on els hipotètics habitants tindrien prohibit emigrar a algunes de les associacions imaginables— l'anomena gràficament «Berlin Oriental». L'associació estable reuniria les següents característiques: no admetria ningú que prengues d'ella més del que aportés<sup>6</sup>; reclamaria igualtat en l'exercici dels drets; i contindria una diversitat d'individualitats amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb els altres

4. Hi hauria aquí probablement de nou certa coincidència entre les paraules de Nozick («El model està dissenyat per deixar-li escollir allò que vostè vulgui, amb l'única restricció que els altres puguin fer el mateix per a ells mateixos i negar-se a romandre en el món que vostè ha imaginat» (ASU, 302, 291) i la concepció popperiana de «societat oberta». Vid. al respecte K.R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Barcelona, 1984, cap. 10. (Una coincidència semblant es pot trobar en el llibre de F. Von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960, on Hayek fa la defensa d'una «societat lliure» (p. 29). La insistència en aquesta analogia no és gratuïta, car ens permet veure —en aquest aspecte concret— la proximitat ideològica del llibertarisme al liberalisme i l'oposició conseqüent amb el conservadorisme americà. En efecte, Willmocre Kendall en el seu llibre *The Conservative Affirmation*, Chicago, 1963 (cap. 6, **Conservatism and the «Open Society»**) oposarà a la noció liberal d'una societat oberta la idea de la Gran Tradició, perquè «totes les societats possibles tenen una ortodòxia —un conjunt de conviccions fonamentals, implícit en llur forma de vida, que en cap cas pot ésser sotmès a les vicissituds del mercat».

D'altra banda, aquí és també rastrejable la proximitat entre conservadors i comunitaristes en contraposició amb els llibertaris. Com dirà Russell Kirk a *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Henry Regnery, Chicago, Ill., 1953, «l'individualisme (llibertari) és atomisme social, el conservadorisme és comunitat d'esperits» (p. 211). La conseqüència política de l'individualisme és l'anarquia (ibid. p. 121-124), mentre que el conservadorisme exalta la maximació de la comunitat. Des de la clara defensa de l'individualisme, Von Hayek escriurà un postscript al seu llibre *The Constitution of Liberty* titulat expressament **Why I am not a Conservative** (p. 395-411). Més recentment encara, Roger Scruton a *The Meaning of Conservatism* (1980), Macmillan Londres, 1984, 2<sup>a</sup> ed., escriurà que l'èmfasi conservador en l'autoritat, la constitució, les institucions, la tradició, els costums, i la lleialtat són completament incompatibles amb l'«estatisme mínim» llibertari (p. 31).

5. Citarem d'ara endavant l'obra de Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* per les sigles ASU, posant primer la paginació corresponent a la versió anglesa (Basil Blackwell, Oxford (1974), 1980) i després la paginació corresponent a la versió castellana (FCE, Mèxic, 1988). L'obra de J. Rawls, *Teoría de la justicia* (FCE, Mèxic, 1985) la citarem per les sigles TJ.

6. Segons la teoria econòmica i la teoria de jocs tota persona cercaria aquella associació que maximitzés la seva contribució marginal.

i complementant-se amb ells<sup>7</sup>. En conclusió, segons Nozick el model descrit:

«És intrínsecament interessant, promet resultats profunds, és una via natural d'aproximació al tema del millor de tots els mons possibles, i constitueix el camp per a l'aplicació de les teories més desenvolupades que tracten de l'elecció d'agents racionals (això és, teoria de la decisió, teoria dels jocs, i anàlisi econòmica)» (ASU, 306, 295).

L'aplicació d'aquest model al món real no significarà el disseny d'una única i tancada societat. Ans al contrari, el model de mons possibles admet una àmplia i diversa classe de comunitats en què participar o no, on viure estils de vida diferents i on seguir individualment o conjunta diverses concepcions del bé. ¿Per què aquest model utòpic és més justificat que no pas qualsevol altra que dissenya una sola comunitat ideal per a totes les persones? Simplement, perquè Nozick parteix del supòsit de l'heterogeneïtat de les persones. «La idea de que hi ha... una societat millor per a *tots* en la qual viure, em sembla increïble» (ASU, 311, 299). Per tant, la utopia consistirà en utopies, en «moltes comunitats diverses i divergents en les quals les persones duen diferents classes de vida sota diferents institucions» (ASU, 312, 300). La utopia es presenta com l'estructura per a les utopies de la gent, per al desenvolupament sense imposicions de llur pròpia i diferenciada concepció de la vida bona. D'aquesta manera el model nozickià es presenta com el mitjà adient on els experiments utòpics poden ser assajats.

Qualsevol que siguin els arguments oferts a favor del marc utòpic nozickià convé remarcar els següents aspectes:

1. Allò contra el qual ell lluita és contra l'hipotèticament fals supòsit de que hi ha *una* sola comunitat per viure-hi. Nozick pretén presentar una estructura gairebé vàlida per a qualsevol utòpic que sigui compatible amb la realització de gairebé totes les visions utòpiques particulars, sense excloure'n o preferir-ne cap.

2. Les característiques pròpiament llibertàries o de *laissez-faire* de Nozick s'apliquen només a la pròpia estructura, mai necessàriament en el contingut de les possibles comunitats individuals. D'aquí derivarà Nozick la defensa del dret dels individus a l'autoexclusió d'aquelles nacions que no reuneixin els requeriments que ells considerin bàsics.

3. L'establiment de l'estructura utòpica no suposa només la seva realització sinó que també reclama el desenvolupament espontani de les opcions individuals de moltes persones durant un llarg espai de temps.

4. Per últim, l'estructura descrita equival a l'Estat mínim defensat per Nozick: el d'un marc llibertari. Un Estat, val a dir, que permet al seu entendre una visió utòpica prou suggestiva:

«reconeixement». Perquè en realitat, per a Nozick la coexistència i complementarietat amb gent excel·lent és l'element «màximament apreciatu» interpretat en clau de racionalitat econòmica o d'estratègia racional de càlcul d'interessos privatitzats. La maximització obtinguda pel «reconeixement» en el model de Nozick no prové d'un argument de *solidaritat* com a rerefons moral de la imatge de la ciutadania, simplement perquè Nozick parteix d'una selecció prèvia d'aquelles qualitats que poden aportar els individus membres de l'associació estable. En aquesta selecció no hi ha voluntat d'ampliar el sentit del «nosaltres» fins al punt d'integrar els interessos d'aquells individus els béns primaris dels quals encara no es troben garantits. En l'associació estable, doncs, no hi ha acolliment per a l'individu inferior ni res semblant a una apertura constitutiva de l'esfera comunitària (si és que aquesta existeix) capaç d'assumir les necessitats socials primàries d'aquests mateixos individus. En realitat és la pluralitat de les esferes dels béns socials (manllevant la idea de Walzer<sup>12</sup>) la que fa inapropiada i la que, paradoxalment, resol l'aplicació d'un pur criteri de contribució marginal màxima<sup>13</sup>. I és per això que la coexistència en el món dels altres esdevé la veritable forma de contribució. En efecte, «un món pot donar a una persona quelcom que val més per ella que el valor que pels altres té allò que ells li donen» (ASU, 306, 294). En cap moment hem superat el pur criteri d'utilitat. L'únic que hem fet és fer-lo més complex. El concret «jo et dono/tú em dones» de la contribució marginal és simplement substituït per la fórmula: «jo obtinc de vosaltres més del que vosaltres creieu donar-me i viceversa, raó per la qual no abandonem aquesta associació».

2. Ara bé, l'associació estable tampoc és quelcom semblant a un rusc ple d'abelles reina. Val a dir, ningú no acceptaria tampoc de viure en un món compost únicament de persones narcisistes competint per la supremacia en les mateixes dimensions. De fet, aquest mateix argument fou emprat ja per Hobbes per descriure la insuportable condició natural de l'home i per a justificar la necessitat d'abandonar-la<sup>14</sup>.

L'individualisme possessiu, l'afany de poder sense la vehiculació de cap element sancionador, suposaria la guerra de tots contra tots i per tant la mort violenta. Això, creia Hobbes, obligava els homes a la signatura d'un contracte pel qual s'establí l'Estat. Com que Nozick no pot ni vol abandonar *contractualment* la condició «natural» humana de pura anar-

12. Vid. M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nova York, 1983.

13. «El supòsit de que cada persona reb només allò que els altres li donen és massa fort» (ASU, 306, 294).

14. Vid. *Leviathan*, a *English Works*, Scientia Verlag, Aalen, Darmstadt, 1966, vol. 3, cap. XIII, p. 110.

quia pel poder interventor d'un Estat es veu empès a supplantar l'alternativa hobbesiana per la d'una pluralitat d'associacions que acollirien conjunts d'individus no interferents en els respectius desenvolupaments de llurs dimensions i potencialitats. L'individualisme possessiu es faria així compatible amb el famós imperatiu kantian que rebutja la possibilitat de prendre la humanitat com un simple mitjà.

3. Evitant, doncs, els dos extrems esmentats a 1) i 2), l'associació estable —i Nozick es pren la molèstia de citar i combinar la noció d'*unió social* de Rawls amb la concepció llibertària de la novel·lista Ayn Rand— «contindrà una diversitat de persones, amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb les altres, cadascuna essent de gran utilitat o satisfacció per a les altres, complementant-les» (ASU, 306, 295). L'associació estable respon, doncs, fent servir una metàfora biològica, de manera idèntica a una *simbiosi*. Això és, és contemplada com una associació d'organismes diferents que s'afavoreixen mútuament i interessada en llur desenvolupament. Vista des d'aquesta perspectiva, l'autèntica utopia (en el sentit d'ideal irrealitzable) sembla estar no tant en el marc que permet la pluralitat de models com en el fet de que, des de l'insuperable àmbit del jo, Nozick creu possible transformar l'individualisme narcisista per una mútua admiració d'individualitats essencialment diferents i no envejoses que ens recorden llunyanament el superhome nietzscheà<sup>15</sup>. D'altra banda, imaginar associacions d'individus sense interferències competencials, sense conflicte d'interessos en unes mateixes dimensions semblaria només possible si s'acomplís la paradoxal clàusula formulada per Woody Allen: «no voldria formar part d'un club que admetés membres com jo», la qual cosa, sens dubte, reduiria moltíssim el seu nombre (fora que, és clar, el club

15. Sembla pertinent recordar com, en els anys seixanta, quan encara hi havia una clara sintonia entre conservadors i llibertaris, poc després de la publicació de la famosa novel·la d'Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, diversos conservadors rebutjen la concepció antropològica de l'escriptora. Concepció que Nozick no dubtarà a incorporar en la seva versió utòpica d'associació estable. El jove conservador i erudit classicista Garry Wills deia llavors:

«Quan John Galt (l'heroi d'*Atlas Shrugged*), repudia totes les obligacions amb els altres homes, nega la història, aquest vincle amb els nostres propis ancestres i amb tota experiència humana que és el primer principi del conservadorisme. Quan Galt afirma la perfectibilitat immediata de l'home (una perfecció *assolida* en el seu propi cas), està actuant a partir del principi bàsic del liberalisme històric... El superhome d'Ayn Rand procedeix de la mateixa font que la perfecta societat liberal. Els seus herois musculosos, malthusians... són tots expressió del liberalisme —l'intent d'assolir beatitud per mitjà d'un programa econòmic-polític». (G. Wills, **But Is Ayn Rand Conservative?**, *National Review*, 8, 28.2.1960, p. 139; citat a George H. Nash, *La rebelión conservadora en Estados Unidos*, GEL, Buenos Aires, 1987, cap. 6, p. 197-8).

estigui format —com pensa Nozick— per individus essencialment diferents sense res en comú).

### 3. *La concepció de la unió social en J. Rawls*

Resta encara, però, per comparar la semblança entre l'associació estable descrita per Nozick i la descripció de la idea d'unió social de Rawls a què fa referència el mateix Nozick. ¿Es aquesta una comparació pertinent? ¿Són comparables la idea d'*unió social* de Rawls amb l'associació estable de superhomes excel·lents descrita per Nozick-Rand? ¿Per què Nozick insisteix a subratllar les semblances entre el seu model social i el de Rawls? ¿Quina és, al capdavant, la concepció social en què pensa Nozick? Comencem, però, per Rawls.

Molt abans de definir què entén per «unió social», Rawls dedica un breu espai de la segona part de la seva obra *Teoria de la Justícia* a destacar les afinitats de la seva teoria amb l'idealisme. En el fr. 41, concretament, afirma:

«La justícia com a imparcialitat ocupa un lloc important en la valoració de la comunitat... La idea fonamental és la de que volem estimar els valors socials del bé intrínsec en les activitats institucionals, comunitàries i associatives mitjançant una concepció de la justícia que en les seves bases teòriques és individualista. Per raons de claredat, entre altres, no volem basar-nos en un concepte no definit de la comunitat, o suposar que una societat és un tot orgànic amb una vida pròpia, diferent i superior a la dels seus membres en les seves relacions amb els altres... Partint d'aquesta concepció, encara que pugui semblar individualista, podem explicar eventualment el valor de la comunitat».

Fet i fet, els aspectes individualistes de la justícia com a imparcialitat en Rawls semblaven permetre el pas del jo al nosaltres. Rawls intentava, d'aquesta manera, evitar una contraposició massa tòpica entre individualisme i comunitarisme. La institució política —fent servir de nou la idea contractual— havia de ser fruit de l'acord entre individus lliures i iguals. Rawls creia que només des de la kantiana llibertat individual (**Freiheit der Willkür**) es podia cercar la coexistència amb la llibertat de tots els altres segons una llei universal. Tanmateix, restava pendent la qüestió de saber si la doctrina contractual formulada per Rawls era el marc satisfactori per comprendre els valors de la comunitat (la qual cosa serà negada pels seus crítics comunitaristes). En el segle XIX Hegel havia



cregut resoldre aquest problema incorporant l'individualisme abans esmentat a una concepció comunitària de la «vida ètica» (*Sittlichkeit*)<sup>16</sup>. La *Sittlichkeit* feia referència —en record i enyorança de la vida de les polis gregues<sup>17</sup>— a les obligacions morals que l'individu tenia vers la comunitat viva de què formava part<sup>18</sup>. Distingia així Hegel entre societat civil (*bürgerliche Gesellschaft*) i Estat<sup>19</sup>, l'àmbit dels interessos particulars i l'àmbit de la vida ètica del bé comú. El «nou» concepte de societat civil suposava, d'una banda, reconèixer el sorgiment modern d'una xarxa de relacions autònomes entre els individus fundades en l'interès. La universalitat de la realització del fi egoista dels individus fonamentava «un sistema de dependència multilateral» el resultat del qual era aquest teixit de relacions entre persones privades que, determinat per les necessitats i el treball, creix al marge de l'Estat i es reproduïx constantment en la seva activitat. Teixit al qual modernament anomenem *societat*. Doncs bé, d'altra banda, aquesta societat —articulada internament pel sistema econòmic i pel dret privat— havia d'integrar-se políticament en l'Estat, atès que per Hegel l'Estat era la via adient que limitava la llibertat negativa de cadascú fent-la coexistir amb la de tots els altres segons una llei universal. «Concebre la llibertat —deia Hegel— d'un mode purament negatiu és imaginar-la com si els subjectes que viuen junts limitessin llur llibertat de tal manera que aquesta limitació comuna, aquesta recíproca molèstia de tots, només deixés a cadascú un petit espai en què poder moure's. Ans al contrari, el Dret, la moralitat i l'Estat són l'única realitat i satisfacció de la llibertat»<sup>20</sup>. Aquesta integració es feia per mediació del que Hegel anomenava «la policia» (administració de l'Estat) i «la corporació» (una mena de segona família o comunitat dels individus treballadors) les quals asseguraven respectivament la **regulació** i l'**eticitat** de la societat. Gràcies a aquesta integració de la societat en l'Estat era possible el desenvolupament del bé comú, de les virtuts ciutadanes, de l'acció comunitària i del control polític de

17. Vid. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, vol. 7, sec. 150, p. 298 i ss. (N'hi ha versió cast., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 198 i ss.).

18. Vid. Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, Mèxic, 1983 (1979), cap. II, 2.

19. Com dirà M. Riedel, Hegel «fou el primer a donar la solució al problema... mitjançant aquesta «aplicació» en una forma prenyada de conseqüències, però a la vegada necessària i fructífera» que, en la pròpia estructuració de la filosofia política, «es convertirà en el problema propi de la modernitat». Vid. M. Riedel, *El concepto de la «sociedad civil» en Hegel*, a G. Amengual comp., *Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel*, CEC, Madrid, 1989, p. 213.

20. Vid. L.W.G. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a *Werke*, o.c., vol. 12, p. 55.

l'economia. En canvi, en aquella societat civil on no hi ha mediació de l'Estat «no hi ha vincles comunitaris entre els individus ni preocupació pel benestar públic ni escrúpols morals que s'interposin en el camí de la devastació social, les víctimes de la qual són els perdedors en la cursa general vers la salut, el poder i la felicitat»<sup>21</sup>. «En el bell mig de l'*excés de riquesa* la societat civil no és prou rica, és a dir, no posseeix prou béns per impedir l'excés de pobresa»<sup>22</sup>. La «integració» de la societat civil per l'Estat en Hegel no suposava, però, l'aniquilació de l'antagonisme social sinó la seva superació (*Aufhebung*)<sup>23</sup>. L'Estat hegel·lià no podia aniquilar la societat civil, perquè llavors amb ella aniquilaria també la dimensió *moderna* de la llibertat negativa de l'individu, és a dir, la societat dels drets humans universals. L'aniquilació, doncs, d'aquesta dimensió suposaria per força un retrocès contrail·lustrat<sup>24</sup>. Però sense la superació, per mitjà de l'Estat, d'aquesta llibertat negativa tampoc no era possible la plena emancipació dels individus convertits ara en ciutadans d'una comunitat política. Hegel, doncs, albirà clarament la difícil tensió entre la salvaguarda d'allò que havia de revolucionari en la moderna societat civil (la institucionalització d'un ordre igualitari tocant a la llibertat negativa —basada fonamentalment en el dret de propietat— i la universalització dels drets humans) i l'articulació, per mitjà de l'Estat, d'una voluntat comuna racional que assegurava o restaurava els lligams de solidaritat entre els ciutadans. D'aquest mode:

«El principi dels estats moderns té l'enorme força i profunditat de permetre que el principi de la subjectivitat es realitzi fins arribar a l'*extrem independent* de la particularitat personal, per, a la vegada, *retrotreure'l a la seva unitat substancial*, conservant així aquesta en aquell principi mateix»<sup>25</sup>.

21. Vid. Wellmer, *Modèles de la liberté dans le monde moderne*, art. cit., ap. II.

22. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o.c., sec. 245, p. 390).

23. «El que és superat, no per això es converteix en no res... té encara en si la determinació de la qual procedeix»,... «allò superat és al mateix temps quelcom conservat». Vid. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, a *Werke*, o.c., vol. 5, p. 113-114 (n'hi ha versió cast., *Ciencia de la Lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1982, vol. I, p. 138). Joachim Ritter ha denunciat els errors derivats d'aquesta confusió: «Quan hom atribueix a la filosofia de Hegel desconsideració de l'individu, divinització de l'Estat, això es deu en darrer terme a que *superar* no és comprès com *conservar* i així l'Estat, per ser al final, apareix com a negació i eliminació del començament». Vid. J. Ritter, *Moralidad y eticidad*, dins de G. Amengual, comp., o.c., p. 146.

24. El mateix Hegel reconeixrà que «el dret de la llibertat subjectiva constitueix el punt central i de gir històric en la diferenciació entre l'antiquitat i l'època moderna»; vid. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o.c., sec. 124, p. 233.

25. Ibid., sec. 260, p. 407.

Just en aquesta conjuntura és on volem situar Rawls per preguntar-nos, en primer lloc, per què es veu obligat a distingir —ja en la tercera part de la *Teoria de la Justícia*— entre la idea d'unió social —que ell assumirà— i la hegeliana descripció de la societat civil o societat privada<sup>26</sup>, que rebutjarà; i, en segon lloc, per —a la llum del posicionament de Rawls— respondre a la pregunta de quin és realment el model social defensat per Nozick.

Rawls descarta que la seva doctrina contractual recolzi sobre aquest model de societat privada o civil. I ho fa per diverses raons. Per Rawls, en sintonia amb la nostra pròpia descripció, la societat civil es caracteritza per un conjunt d'individus o associacions els fins privats dels quals són contraris o independents, però en cap cas complementaris. Tothom segueix l'esquema més eficaç que li proporciona el major grau de beneficis sense tenir en compte el bé dels altres ni tampoc, és clar, el presumpte valor de les institucions públiques. La qual cosa vol dir que l'individu no dubtarà, quan li convingui, en utilitzar els altres, les institucions o els ordenaments socials com un mitjà per als seus fins privats. Per tant, en la societat civil les relacions humanes són fonamentalment o bé d'indiferència o d'hostilitat o bé instrumentals. En aquestes condicions, l'absència de voluntat d'actuació justa o bona (és a dir, l'absència de principis morals o polítics), per part dels membres de la societat civil, restringeix les possibilitats de la seva estabilitat a l'ús de sancions i les possibilitats de la seva continuïtat al càlcul (basat en la teoria dels mercats competitiu) que qualsevol canvi possible reduiria el volum dels mitjans

26. Sobre la concepció de la societat civil a Hegel vid. Remo Bodei, *Machine, astúzia, passione: per la general della società civile in Hegel*, a F. Chiareghin, ed., *Filosofia e società in Hegel*, Trento, 1977, pp. 61-89; David Kolb, *Hegel's Criticisms of Civil Society*, a *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Univ. of Chicago Press, Chicago i Londres, 1986; Manfred Riedel, *El concepto de la «sociedad civil» en Hegel y el problema de su origen histórico*, a G. Amengual, comp., *Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel*, CEC, Madrid, 1989, p. 195-222; Giulano Marini, *Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana*, ibid., p. 223-248. Un extensa bibliografia sobre el tema a Gabriel Amengual, *Introducción a l'obra ja citada, Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel*, espec. nota 66 i ss.

—Per a un recorregut històric pel concepte de societat civil vid., a més de l'article ja citat de M. Riedel, Vincent Descombes, *Pour elle un français doit mourir*, *Revue européenne des sciences sociales*, XXII, 1984, núm. 68, p. 67-93 (art. aparegut anteriorment a *Critique*, nov. 1977, p. 998-1027); Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen & Co. Ltd., Londres, 1984; N. Bobbio, *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, II part; S. Giner, *Ensayos civiles*, Ed. Península, Barcelona, 1987, cap. II; Jean L. Cohen i Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, espec. cap. I; J. Chevalier, ed., *La société civile*, PUF, París, 1986.

que els individus empenen per assolir llurs fins personals. En la descripció de la societat civil o privada s'imposa, doncs, una concepció hobbesiana de la naturalesa humana basada en l'interès particular i en la por a la sanció. L'estat de natura o la posició original de què parteix no permet imaginar res semblant a una bondat (Rousseau) o sociabilitat (Locke) humanes.

La doctrina contractual de Rawls no parteix, en canvi, d'aquest model, sinó que inclou la noció de «societat ben ordenada» (TJ. sec. 1 i sec. 69) la qual implica un enfocament radicalment diferent que afirma la naturalesa social de la humanitat<sup>27</sup>.

Però hi ha una altra raó que justifica el rebuig rawlsià de la noció de societat civil. Es tracta de la confessada adscripció de Rawls a la visió kantiana de l'autonomia moral. Efectivament, Kant va voler basar el contingut de l'obligació moral i política purament en la voluntat, rebutjant de retruc tota identificació utilitària del bé amb l'interès i de la raó amb el pur càlcul. La voluntat racional kantiana assolí l'autonomia desempallegant-se de tota determinació natural (heteronomia), i fent que la seva actuació es pogués universalitzar. En contra de la denúncia que Hegel feia contra la pretesa «buidor» del criteri universalitzador kantianà i contra la pretesa «formalitat» de la justícia i la llibertat kantianes<sup>28</sup>, Rawls creu trobar en les condicions **trascendentals** establertes en el seu

27. «Hom sosté, a vegades, que la doctrina contractual implica que la societat privada és l'ideal, almenys quan la distribució dels beneficis satisfà una adequada norma de reciprocitat. Però això no és així, com la noció d'una societat ben ordenada demostra», TJ, p. 577.

28. Vid. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o.c., sec. 29, p. 80 i ss. Ch. Taylor resum encertadament aquesta crítica del següent mode: «Com que es quedà (Kant) amb una noció purament formal de raó, no va poder aportar un contingut a l'obligació moral. Com que no pogué acceptar l'únic contingut vàlid, que prové d'una societat viva a la qual pertanyem, continuà essent una ètica de l'individu. I com que retrocedeix davant aquesta vida més general de què som part, veié el dret com a oposat per sempre al real...». Vid. Ch. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, o.c., p. 164. Recentment J. Habermas ha resumit en quatre capítols principals les objeccions hegelianes a la moral kantiana: 1) el formalisme del principi moral; 2) l'universalisme abstracte del judici moral; 3) la impotència del simple deure; i 4) la ruptura entre judici moral i praxi (el «terrorisme de la pura intenció»). Vid. J. Habermas, *¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?*, a J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, p. 97 i ss. Vid. també, José A. Gimbernat, *Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana. (El prisma de la ética discursiva)*, a J. Muguerza i R. Rodríguez Aramayo, eds., *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 605-611; i C. Nino, *Kant y Hegel, otra vez*, a *El constructivismo ético*, CEC, Madrid, 1989, p. 135-152.

29. Per fer avançar la figura del contracte fins el nivell de la intuïció kantiana s'hi han d'afegir algunes condicions bàsiques. Es aquesta la raó per la qual Rawls traspassa

vel d'ignorància i en la posició original la via per assolir conclusions substantives satisfactòries pel que fa als principis d'una acció justa<sup>29</sup> tot superant els hipotètics fracassos de Kant<sup>30</sup>. Així, la posició original esdevé l'instrument que permet Rawls assegurar que els càlculs estratègics es realitzin sota l'imperatiu d'una moralitat universal. Traduït al llenguatge de Kant, Rawls suggerirà que «concebem la posició original com el punt de vista des del qual contempla el món el jo noumènic» (TJ 292)<sup>31</sup>. D'aquesta manera, Rawls creia evitar també el desplaçament massa accentuat que Hegel feia de l'individu a la comunitat entesa com a encarnació del *Geist* i les conseqüències «prussianes» o «feixistes» d'aquest desplaçament que sacrifiquen l'individu<sup>32</sup>.

El model ofert per ell, en canvi, el de la unió social, fa possible la

als seus (imaginaris) subjectes del pacte... a una situació originària. Aquesta és definida de tal manera que els egoistes racionals han d'arribar a un acord sota determinades restriccions. Aquestes condicions bàsiques, en especial el «vel d'ignorància»..., tenen com a resultat forçós una representació de l'autointerès esclarit conforme al punt de vista de la universalitzabilitat dels interessos considerats des del punt de vista normatiu. L'orientació que Kant havia incorporat en la raó pràctica a través de la raó moral, i amb això en les motivacions dels propis subjectes autònoms de l'acció, sorgeix ara només com a resultat del joc combinat de l'egoisme racional amb les condicions normatives substantives de la posició originària sota les quals els egoistes racionals operen. A primer cop d'ull això allibera la *Teoria de la Justícia* de les premisses carregades de pressupòsits de l'ètica kantiana. Les parts que celebren el contracte necessiten actuar només raonablement, i no per deure». Vid. J. Habermas, *Justicia y solidaridad. (Una toma de posición sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*, a K. O. Apel, A. Cortina... eds., *Ética comunicativa y democracia*, ed. Crítica Barcelona 1991, p. 181-2.

30. La qual cosa ha permès que R.P. Wolff repeteixi contra Rawls la mateixa crítica feta en el seu dia per Hegel contra Kant. Vid. R.P. Wolff, *Para comprender a Rawls*, FCE, Mèxic, 1981, cap. XII. D'altra banda, i des de la vessant comunitarista, Michel Sandel ha denunciat que la posició original de Rawls pateix l'herència *atomista* de les teories del contracte social. De manera que Rawls, a l'igual que Kant, ha de circumscriure la noció de societat justa al problema de la compatibilitat del lliure albir de cada individu amb el lliure albir dels altres. Vid. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982. Vid. un argument semblant a Ch. Taylor, *Atomism, Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1985. Vid. una reinterpretació cognostivista i una aproximació del model contractual a les concepcions kantianes que supera el marc monològic del propi Rawls a T.M. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, a B. Williams i A. Sen, eds., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982, p. 110 i ss.

31. Sobre la filiació kantiana de la teoria de Rawls, ell mateix ha afirmat que «l'adjectiu 'kantià' expressa analogia i no identitat; significa toscament que una doctrina (la seva) s'assembla prou a la de Kant en aspectes prou fonamentals com per ser més a prop de la seva visió que de la d'altres concepcions morals tradicionals que és adient emprar com a punt de comparació». Vid. *El constructivismo kantiano en la teoría moral*, a *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 138.

descripció de la bondat com a racionalitat i fa possible també afirmar la naturalesa social de la humanitat tot salvaguardant la seva autonomia:

«Els éssers humans tenen, de fet, objectius finals compartits, i valoren llurs institucions i activitats comunes com a bones en si mateixes. Ens necessitem els uns als altres com a participants d'uns modes de vida».

D'aquesta manera,

«Persones diferents, amb capacitats semblants o complementàries poden cooperar, per dir-ho així, *en la realització de llur naturalesa comuna o semblant*»<sup>33</sup>. (...) «És, per tant —Rawls cita ara Humboldt— a través d'una unió social, basada en les necessitats i capacitats internes dels seus membres, com cadascú és capaç de participar en els rics recursos col·lectius de tots els altres» (TJ sec. 79.).

En Rawls, per tant, la identitat de la naturalesa humana no nega la diferència o complementaritat de les capacitats individuals. Ans al contrari, sense aquella identitat es fa impensable la possibilitat de sociabilitat. Igualment, sense una cooperació social mantinguda temporalment per una tradició no és possible el desenvolupament de la humanitat, fins i tot entesa separatament, individualment. Perquè aquest desenvolupament sigui factible cal disposar d'un fi darrer compartit i d'unes formes acceptades d'afavorir-lo regulades pels principis de justícia. Això, més la complementaritat del bé dels individus, permet afirmar el vincle de la comunitat. D'aquesta manera, conclourà Rawls, «una societat ben ordenada (corresponent a la justícia com imparcialitat), és, en si mateixa, una forma d'unió social,... una unió social d'unions socials» (TJ. 582).

#### 4. *Unió social versus associació estable*

Mirem ara, per últim, d'apropar-nos al model social de Nozick sense deixar mai de banda la qüestió originària que ens ha mogut a realitzar aquest desenvolupament: per què Nozick necessita relacionar la noció

32. Wellmer ha subratllat, però, que el que Rawls tracta de mostrar és que «la seva 'minsa' concepció de la justícia, si es pensa a través de totes les seves 'implicacions'... durà a una concepció universalista de llibertat *comunitària*», en un sentit semblant al de la forma democràtica de vida ètica comuna a Hegel, J.S. Mill i Tocqueville. Vid. A. Wellmer, *Modèles de la liberté dans le monde moderne*, art. cit., p. 532.

33. Subratllat nostre.

d'associació estable» a la noció d'«unió social» de Rawls. Són ambdós models equiparables? Una anàlisi comparada ens demostra el contrari. La noció d'unió social de Rawls compartia diversos trets amb la noció hegeliana de societat civil: totes dues recullen i reconeixien certs aspectes individualistes i l'inevitable conflicte d'interessos derivats de la mateixa vida en societat. Aquests mateixos aspectes, no cal dir-ho, són també presents en la noció d'associació estable de Nozick. Ara bé, mentre que en la noció de societat civil hom no superava mai l'àmbit de l'interès privat, Rawls reconeixia en el seu propi model la cooperació i la identitat d'interessos, val a dir, l'existència d'objectius finals compartits, la convicció mútua de la bondat de les institucions i de la bondat de les activitats comunes. En una paraula: la sociabilitat no trivialitzada dels éssers humans. Era precisament aquest pressupòsit *social* el que permetia a Rawls derivar principis satisfactoris de justícia amb l'esperança de que, atès la seva senzillesa i raonabilitat, serien acceptats per tothom. Ara bé, ¿què passa si hom nega de bell antuvi aquesta complementaritat dels fins privats, com fa Nozick? ¿Què passa si hom nega el pressupòsit que afirma que els homes es veuen impulsats pel desig d'actuar justament? Llavors, l'únic que ens resta —com en la teoria dels mercats competitius— és regular la vida «social» per mitjà de l'ús de sancions o, com dirà Nozick, per mitjà de restriccions (**constraints, restrictions**). Però, sense Estat, qui i com imposa les sancions? Com garantim l'acompliment de les restriccions? Hegel aconseguia reconduir l'hostilitat d'interessos de la societat civil per mitjà de la seva incorporació a la vida ètica de l'Estat. Però si neguem l'Estat o el reduïm a la seva mínima expressió com fa Nozick, alhora que neguem la premissa rawlsiana de la sociabilitat humana en la posició original, ¿com és possible imaginar res semblant a una associació, i que aquesta a més sigui «estable»? El dilema de Nozick es troba en què, d'una banda, simpatitza amb la descripció hegeliana de la societat civil, però en ella hi troba almenys dos inconvenients: en primer lloc, la lògica integradora implícita en el plantejament hegelian que acabava per canonitzar la mediació de la societat civil per l'Estat. I, en segon lloc, que la noció hegeliana de societat civil, desvinculada radicalment de la concepció comunitària de la «vida ètica» de l'Estat, no tem violar, si convé, les restriccions morals que Nozick pretenia derivar d'una interpretació peculiar de la segona fórmula del principi categòric kantian: l'ètica del respecte. D'altra banda, la idea d'unió social de Rawls és atractiva per Nozick perquè recull i reafirma tant la diferència de les persones i la complementaritat de llurs capacitats com llur inviolabilitat. Però en canvi la formulació de Rawls té un greu inconvenient: defineix la societat com una associació que admet un sistema de cooperació entre els seus membres (la qual cosa justificaria de retruc la possibilitat d'un principi redistributiu de la riquesa) i admet l'existència i la realització d'una naturalesa comuna o semblant entre les

persones (amb la qual cosa Rawls supera els límits de la individualitat ontològica que Nozick, establia a partir de la noció de *self-ownership*). El dilema de Nozick, doncs, es resol amb una decisió salomònica. La seva associació estable recull els principis de l'«individualisme posse-siu» inclosos en la noció de societat civil hegeliana i hi afegeix la inviolabilitat de la persona i la diferència i complementaritat de capacitats de la unió social. On Rawls afirmava:

«Persones diferents, amb capacitats semblants o complementàries, poden cooperar... en la realització de llur naturalesa comuna o semblant» (TJ p. 578).

ara Nozick diu que l'associació estable:

«contindrà una diversitat de persones, amb una diversitat d'excel·lències i talents, cadascuna beneficiant-se de viure amb les altres, essent cadascuna de gran utilitat o satisfacció per a les altres, complementant-les» (ASU, 306, 295).

Simplement, prescindeix de quèlcom present en l'esquema de Rawls: el projecte d'una forma de vida en comú. El resultat és la creació d'un regne de la privacitat, més que la d'un regne de l'autonomia (entesa en el sentit kantian). En aquest sentit ens referíem abans quan parlàvem d'una pura simbiosi biològica. Hi ha éssers individuals, amb drets individuals infranquejables —especialment amb el dret natural de propietat— l'únic lligam entre els quals està en l'intercanvi interessat d'utilitats. La utopia de Nozick consisteix a creure que un marc de màxima llibertat per als intercanvis individuals i per al constant assaig d'estils de vida diferents no només afavorirà el millor i més just model de societat sinó que al capdavant aquest model no és altre que el de l'Estat mínim proposat per ell mateix. Des d'aquests paràmetres hem d'entendre la dura resposta de Rawls contra Nozick:

«El resultat global de transaccions separades i independents s'allunya més que no s'apropa a la justícia de fons. Podríem dir: en aquest cas la mà invisible guia les coses en direcció equivocada i afavoreix una configuració oligopolística d'acumulacions que aconsegueix mantenir desigualtats injustificades i restriccions a una oportunitat equitativa»<sup>34</sup>.

34. Vid. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, a A.I. Golman i J. Kim, eds., *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel, 1978, p. 54.



I encara ens reafirmem més en la nostra conclusió quan veiem que recentment el mateix Nozick ha reconegut públicament que la seva proposta era mancada erròniament de lligams relacionals o comunitaris. En efecte:

«La posició llibertària que vaig proposar una vegada avui em sembla seriosament inadequada, en part perquè no entreteixia justament les consideracions humanitàries i les activitats cooperatives perquè deixava espai. (...) L'acció política no es limita a expressar simbòlicament els nostres lligams d'afecte, sinó que en *constitueix* un lligam relacional. La postura relacional, en l'esfera política, ens indueix a voler expressar i exemplificar lligams d'afecte amb el proïsme».

No solament això, sinó que just quan descobrim o reconeixem aquest lligam relacional entre les persones —lligam que el darrer Nozick ubica «hegelianament» en l'àmbit de l'esfera pública, de l'acció política i, més concretament, de les institucions democràtiques— és quan hom veu factible la legitimació de principis de justícia redistributius. Així, ara la nova conclusió de Nozick sembla coincident amb la de Rawls:

«Si ajudar els necessitats, en comptes de millorar la situació dels qui ja es troben bé, compta com a relacionalment més intens i durader per a nosaltres i per als beneficiaris, llavors l'actitud relacional pot explicar allò que desconcerta l'utilitarisme, és a dir, per què un interès a millorar la situació dels altres es concentra especialment en els necessitats. Si ploqués mannà del cel per millorar la situació dels necessitats, sense la nostra ajuda, ens caldria trobar un altre mode d'expressar i intensificar conjuntament els nostres lligams relacionals. (...) Aquesta afirmació pública no és simplement verbal; aquells en nom dels quals es parla potser hagin de pagar impostos per ajudar a suportar els programes que això implica»<sup>35</sup>.

Vet aquí com curiosament el darrer Nozick ha volgut recuperar la punyent relació entre autonomia i solidaritat.

35. Vid. R. Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, Nova York, 1989, cap. 25 (N'hi ha versió castellana recent a Gedisa, Barcelona, 1992). Vid. un estudi crític d'aquest llibre a Valeria Ottonelli, *L'ultimo Nozick, Materiali per una storia della cultura iuridica*, any 21, 2, Desembre 1991, p. 517-529.